Monahismul creştin în actualitate

Editat de
Éliane Poirot & Alexandru Ioniță

SOec. 11 Studia Oecumenica

Editura Andreiana
Presa Universitară Clujeană

STUDIA OECUMENICA 11

STUDIA OECUMENICA

Colecţie editată de

Centrul de Cercetare Ecumenică Sibiu
Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu

Editor:

Prof. Dr. Aurel Pavel

Consiliul ştiinţific:

ÎPS Prof. Dr. Laurenţiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

ES Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Klein, Episcop em. al Bisericii Evanghelice C.A. din România

Prof. Dr. Stefan Tobler, Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu

Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Prof.. Dr. Daniel Benga, Universitatea din București

Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Tamcke, Georg-August-Universität Göttingen

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Viorel Ioniță, Universitatea din București

Prof. Dr. Piero Coda, Istituto Universitario Sophia, Loppiano (Firenze)

ISSN 1843 – 5874

STUDIA OECUMENICA 11

Monahismul creştin în actualitate

Volum editat de
Éliane Poirot & Alexandru Ioniță

Editura Andreiana / Presa Universitară Clujeană
Sibiu / Cluj-Napoca
2017

Redactor: Radu Gârbacea

Layout: Dragoş Boicu

Concept copertă: Lucian Niculescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Monahismul creştin în actualitate / ed.: Éliane Poirot & Alexandru Ioniţă. - Sibiu : Editura Andreiana ; Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 2017
ISBN 978-606-8602-99-8
ISBN 978-606-37-0113-9
I. Poirot, Éliane (ed.)
II. Ioniţă, Alexandru (ed.)

2

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Editura Andreiana
Str. Mitropoliei, nr. 35
550179 Sibiu, România
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 144
Fax: 0269/215521
www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

Cuprins

Lista de abrevieri 9

Cuvânt înainte 11

Monahism și ecumenism
In memoriam: André Scrima

André Scrima
În miezul tainei unității: monahul 21

Anca Manolescu
Părintele André Scrima despre călătorie și cale 49

Virgil Ciomoș
Tradiție și contemporaneitate:
scurte note la opera Părintelui Andrei Scrima 68

Enzo Bianchi
Monahismul și dialogul ecumenic 86

Cristiana Dobner OCD
Profeția ecumenică din Carmel:
dialogul iudeo-creștin 97

Sfântul Antonie cel Mare:
epoca sa și epoca noastră

Alexandru Mihăilă
Sfânta Scriptură în Apoftegmele Părinților 123

Éliane Poirot
Sfântul prooroc Ilie, arhetipul monahului,
și Sfântul Antonie cel Mare, părintele monahilor 147

Peter Gemeinhardt
Viața pustnicului Antonie sau cum se poate scrie biografia unui sfânt 169

Paul Siladi
Avva Antonie cel Mare – omul din spatele apoftegmelor 196

Daniel Lemeni
Între deșert și agora: Sfântul Antonie cel Mare și tradiția filosofiei antice 206

Marius-Ștefan Ciulu
Departe de lume, dar totuși parte a ei. Prezența și activitatea Părinților Pustiei Deșertului în societatea egipteană a sec. III-V 228

Vasilică Mugurel Păvălucă
Percepția Sfântului Antonie cel Mare în protestantismul occidental și psihologia contemporană 265

Dragoș Boicu
Monahismul în Imperiul Roman din prisma Codicelui Teodosian 295

Ioan Dumitru Popoiu
Spatial Turn și Conceptual Turn în proloagele a trei opere fondatoare ale literaturii ascetice egiptene 322

Monahism și actualitate

Sebastian Pittl
Un nou mod de viață și o nouă limbă: Giorgio Agamben, Michel de Certeau și monahismul postmodern 341

Nicole Grochowina
Comunitățile monastice ca un „loc altfel” – o perspectivă pentru prezent și viitor? 363

Nichifor-Gheorghe Tănase
Spiritualitatea Ortodoxă ca „Estetică a Apofatismului" – un dialog deschis între experiența monahismului contemporan și teologia duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae 384

Lucian Dîncă
Părinții Augustinieni Asumpționiști: carisma și misiunea lor în Biserică 427

Emil Mărginean
Practici ascetice monastice în context laic postmodern. Doi reprezentanți ai monahismului cistercian și ortodox 451

Marius Tofan & Maria Varga
Alimentație și sfințire: dietetica lui Clement Alexandrinul și relevanța ei pentru spiritualitatea monastică și cea laică actuală 467

Nicholas Marinides
Monahism și laicat în creștinătatea bizantină de secol șapte 505

Ciprian Iulian Toroczkai
„Monahismul interiorizat" sau despre relevanța unei spiritualități ortodoxe integrale 547

Index biblic 564

Spiritualitatea Ortodoxă ca „Estetică a Apofatismului" – un dialog deschis între experiența monahismului contemporan și teologia duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae

Nichifor-Gheorghe Tănase*

Orthodox Spirituality as "Aesthetics of Apophaticism" – an open dialogue between contemporary monastic experience and spiritual theology of Father Dumitru Stăniloae

A direct experience of God's presence, identified as "uncreated light" is found in the theophanic experiences. In this "mystical realism"[1] of the divine-human communion, God is manifesting Himself as absolutely transcendent and immanent at the same time[2]. This theological description of the light of Christ's Face, consisting in different views of God, is a theology of facts. Such an "aesthetics of apophaticism" (the beauty of the body, participating in the light of grace) "visible" in the bodies of ascetics, a theology of "brightness", may explain, also, the spirituality of light founded in the contemporary monastic theology (Seraphim of Sarov, Siluan the Athonite, Sophrony Sakharov or Paisios the Athonite). Anthropo-phanie as "aesthetics of apophaticism", i.e. theophanic experience of the past and present "Holy Fathers", is also reflected in mystical theology of Father Stăniloae by: 1) "intermediary apophaticism" 2) "transfiguration" of the heart 3) "blazing face" of man 4) "Face of Christ" (divine energies, irradiated in His human face).

* Nichifor-Gheorghe Tănase, Lect. Dr. pentru catedra de Spiritualitate Ortodoxă, Departamentul de Teologie și Științe Sociale, Facultatea de Științe Sociale în cadrul Universității Eftimie Murgu din Reșița. Email: pr.nichifor_tanase@yahoo.com.

[1] Håkan Gunnarsson, *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas*, Goteborg, 2002, p. 24.

[2] Kallistos Ware, „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction", *Eastern Churches Review* 7 (2/1975), p. 125-136; Idem, „The Debate about Palamism", *Eastern Churches Review* 9 (1-2/1977), p. 45-63.

Keywords: *theophany, apophaticism, apophatic aesthetics, spiritual senses, the divine light, shining face, vision of God*

Introducere

Pentru descrierea experienței vederii luminii necreate teologia bizantină se bazează pe toate paradigmele biblice, totuși, *Schimbarea la Față* reprezintă deopotrivă paradigma experienței luminii (pentru Sf. Maxim Mărturisitorul prin *strălucirea orbitoare a feței* lui Hristos, Cuvântul a devenit „propriul Său simbol”, datorită trupului asumat sau a formei umane), precum și matricea ei de interpretare[3]. Aceste experiențe epifanice sunt interpretate de Alexander Golitzin[4], drept o „apocalipsă interiorizată”, care leagă în acest fel mistica iudaică cu teologia isihastă din secolul XIV printr-un continuum al teofaniilor și un *realism „crud” al vederii strălucirii* luminii necreate[5]. „Lumina” care face trimitere la darul „*vederii*” (*In* 9, 6), și la „trup/tabernacol” ca templu al Duhului Sfânt, o sălășluire divină *fizică* în noi (*2 Co* 3, 16 și 6, 19). Efrem Sirul leagă *Euharistia* de Biserică prin faptul asimilării *fizice* a acesteia (*HVirg.* 37)[6], subliniind participarea trupului la experiența unirii în lumină cu Dumnezeu.

Prezența lui Dumnezeu este, așadar, asociată cu lumina, iar vederea luminii are un efect îndumnezeitor, fiind o manifestare în sensibil (αἴσθησις) a energiilor necreate ale lui Dumnezeu:

---

[3] Andrew Louth, „Light, Vision, and Religious Experience in Byzantium”, în: Matthew T. Kapstein, *The presence of light: divine radiance and religious experience*, Chicago, 2004, p. 101.

[4] Alexander Golitzin, *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki 1994, p. 42-44, 231-232, 385-389 și 346-348.

[5] John A. McGuckin, „The Luminous Vision in Eleventh-Century Byzantium: Interpreting the Biblical and Theological Paradigms of St. Symeon the New Theologian”, în: Margaret Mullet și Anthony Kirby, *Work and Worship at Theotokos Evergetis*, Belfast, 1997, p. 90-123.

[6] Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 2006, p. 69-94.

„în primirea strălucirii luminii necreate, experimentau comuniunea directă cu Dumnezeu, împreună cu toate consecințele regeneratoare și îndumnezeitoare ale acesteia”[7]. Această lumină enipostatică, care îi transformă vizibil pe participanți, este Hristos Însuși, iar Schimbarea la Față reprezintă cheia hermeneutică pentru înțelegerea acestei experiențe a luminii. Moise legiuitorul, Ștefan primul martir și Arsenie ascetul deșertului sunt exemple de oameni din Sfânta Scriptură și dintre Sfinții Părinți care au fost vizibil transformați de lumina dumnezeiască. Deși Dumnezeu transcende simțurile, totuși cunoașterea lui Dumnezeu este experimentală. Călugării cunosc acest fapt. Ei văd slava lui Dumnezeu sau lumina enipostatică, duhovnicește – în realitate, nu într-o formă simbolică. În istorisirea femeii cu hemoragie (*Mc* 5, 25-34), care atinge haina lui Iisus, prin contactul ei fizic cu Hristos ea atrage sfințenia sau energia Mântuitorului în trupul ei. Astfel, spune H. Hunt, indicând spre o experiență a simțurilor trupului, „a fi capabil să-L găsim pe Dumnezeu prin intermediul simțurilor sugerează o reabilitare a întregii persoanei umane, care lucrează nu doar la nivel intelectual, ci într-un trup din carne, care «percepe», simte, mai degrabă decât Îl intuiește pe Dumnezeu”[8]. Și Alexander Golitzin afirmă că, prin Botez, credinciosul devine el însuși, cel puțin în potență, „locul” Slavei. De aceea, fiecare credincios este chemat să devină o „teofanie”[9].

Însă, atât A. Golitzin, cât și G. Bunge, tratând problematica teofaniilor (primul în relația lor cu antropomorfismul, respectiv, celălalt cu evagrianismul) nu se concentrează asupra participării trupului la această experiență îndumnezeitoare

[7] Georgios Mantzarides, *Deification of Man: Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York, 1984, p. 99.

[8] Hannah Hunt, *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, London, 2012, p. 152.

[9] Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Sibiu, 1998, p. 44-45.

(θέωσις), dimensiunea fizică sau sensibilă a teofaniilor, adică efectul experienței prezenței divine manifestat în realismul „feței strălucitoare a văzătorului-de-Dumnezeu”, ci doar la conținutul teofaniilor (prezența celei de a doua persoane a Treimii în slava-lumina necreată). Teofania ca hristofanie este, în același timp, și o antropofanie, adică o simțire a lui Hristos (cu mintea-*nous* în inimă-*kardia*) prezent sacramental de la Botez în interiorul inimii, dincolo de catapeteasmă. Dinamica abordării noastre teologice va fi dată de terminologia „estetică” a experienței vederii lui Dumnezeu. Anthropo-*phanie* ca „estetică a apofatismului” presupune „simțirea” ori contactul direct, în contextul teofanic al revelației apofatice a luminii luminii. Conceptul pe care l-am propus aici, de „estetică a apofatismului”, reprezintă o delimitare atât față de dialectica intelectualism-sentimentalism, cât și față de mesalianismul-antropomorfit. Ceea ce ne propunem este o apărare a realismului vederii luminii lui Dumnezeu (deși într-o *alteritate apofatică* ca *teofanie a slavei*) care duce la o transformare *persoanei integrale* (trup-suflet-minte) într-o „estetică a îndumnezeirii”. Reiese existența unui triptic al experienței holistice ca „simțire” apofatică a luminii necreate: alteritate-teofanie-estetică (vedere *a-în-prin* lumină).

Însă, pretenția de a avea o formă specială de percepție face ca posibilitatea unui contact direct cu Dumnezeu să fie „problematică atât epistemologic, cât și metafizic”. Paul L. Gavrilyuk și Sarah Coakley cred că, în contemplarea lui Dumnezeu „teologii creștini au «botezat» versiunea «platonică» a viziunii intelectuale”[10]. Mai mult decât atât, afirmația că Dumnezeu ar putea să fie perceput de simțuri speciale pare să încalce noțiunile transcendenței și imaterialității divine[11]. O complicație deosebi-

[10] Paul L. Gavrilyuk, Sarah Coakley, *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge, 2012, p. 8.

[11] Karl Rahner, „Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *RAM* 13 (1932), p. 114; G. Horn, „Les sens de l’esprit d’après Diadoque de Photicé”, *RAM* 8 (1927), p. 402-419.

tă a fost creată de faptul că, începând cu Origen, simțurile spirituale au fost asociate cu conceptul paulin al „omului interior”[12]. Însă, potrivit lui Bernard Fraigneau-Julien există o legătură esențială între simțurile spirituale și prezența lui Dumnezeu în om, în primul rând ca prezență sacramentală, deoarece „simțirea spirituală apare ca înflorire și dezvoltare a harului botezului”[13].

O teologie estetică (a simțirii lui Dumnezeu) înțeleasă ca estetică a apofatismului (o „simțire apofatică” sau „apofatism trăit”), practic ceea ce noi încercăm să definim prin acea ‘simțire’ a luminii necreate la care participă și trupului încă din lumea aceasta, o găsim definită teologic în teologia mistică a părintelui Stăniloae. Astfel, vederea luminii dumnezeiești, receptată teologic într-o originală sinteză apofatică, atinge mai multe expresii ale spiritualității ortodoxe: 1) „apofatismul intermediar” (o „umplere experimentală cu apofaticul” a minții), 2) „schimbarea la față” a inimii (*topos* al gnoseologiei ascetice a luminii), 3) „fața aprinsă a omului” (descoperire reciprocă a subiectelor și *reflex al feței lui Dumnezeu*), 4) „Fața lui Hristos” (energiile, razele ființei divine, iradiate în fața umană a lui Hristos). Estetica energiilor necreate la părintele D. Stăniloae pendulează, așadar, între limitele dogmatice ale unui „apofatism intermediar” și cele eshatologice ale unei priviri finale a luminii necreate iradiind pe „Fața lui Hristos”. Firul roșu al acestui studiu îl va constitui prezentarea experienței teofanice a Sfinților Părinți, reprezentanți ai monahismului răsăritean din trecut și prezent, reflectată în teologia mistică a părintelui Stăniloae. În timp ce, Împărăția cerurilor, îngerii, sfinții și lumina necreată sau slava lui Dumnezeu reprezintă o lume îndepărtată de societatea contemporană, secularizată, pentru Sfinții Părinți ai Bisericii noastre, a căror experiență mo-

[12] J. M. Dillon, „Aisthêsis Noêtê: A Doctrine of the Spiritual Senses in Origen and in Plotinus”, în: A. Caquot, M. Hadas-Lebel & J. Riaud, *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky,* Leuven, 1986, p. 443-455.

[13] Bernard Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985, p. 56.

nahismul încearcă să o reitereze, această dimensiune a existenței, așadar, constituia preocuparea lor constantă, fiind mai reală chiar decât însăși viața materială, mundană sau cotidiană.

1. „Apofatismul intermediar” (o „umplere experimentală cu apofaticul” a minții) – adevărată estetică a Învierii

Apofatismul teologic, avertizează părintele Stăniloae, poate duce la agnosticism dacă nesocotim modul personal de existență al lui Dumnezeu. De aceea, capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu se bazează pe „distincția ontologică între esența și activitățile Sale, punctul de pornire și premisa apofatismului”[14]. Din acest punct de vedere, teologia părintelui Stăniloae trebuie privită ca o „soteriologie a participării”[15], ea urmează mai degrabă soteriologia de tipul „Hristos în noi”, decât „Hristos pentru noi”, adică mântuirea prin participare (θέωσις)[16].

În descrierea apofatismului, părintele Dumitru Stăniloae divizează faza iluminării, în mod palamit, în două trepte: culmea rugăciunii curate (apofatismul intermediar) și vederea luminii dumnezeiești. Această a doua treaptă apofatică (prima fiind teologia negativă), caracterizată de o stare de „tăcere” în

[14] Henny Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, 2016, p. 153, 238-250; Nichifor Tănase, „Otherness and Apophaticism. Yannaras' discourse of *personhood* and the divine energy in the apophatic theognosia”, *Philotheos, International Journal for Philosophy and Theology* 14 (2014), p. 254-267.

[15] K. Ware, „Salvation and Theosis in Orthodox Theology”, în: *Luther et la Reforme allemande dans une perspective oecumenique*, Chambesy, 1983, p. 171; Idem, „The Understanding of Salvation in the Orthodox Tradition”, în: Rienk Lannoy, *For Us and Our Salvation*, Utrecht-Leiden, 1994, p. 107-131.

[16] K. Ware, „Salvation and Theosis”, p. 169, J. Meyendorff, R. Tobias (ed.), *Salvation in Christ: A Lutheran Orthodox Dialogue*, Minneapolis, Augsburg 1992, p. 21; Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, 1995, în special cap. 18: „The Metamorphosis of Human Nature”, p. 280-295.

care e „simțit întunericul energiilor divine", e tot o experiență a luminii, dar anterioară unirii sau îndumnezeirii, fiind numită „apofatism intermediar". E așteptarea luminii dumnezeiești, dar nu este încă, în sens dionisian, unirea cu raza supraființială divină. Apofatismul intermediar sau „apofatismul trăit" este, astfel, o stare apofatică a sufletului înainte de a veni la el lumina sfântă și este experiat existențial într-o stare culminantă a rugăciunii ca „simțire pe întuneric a prezenței lui Dumnezeu și ca tăcere totală a minții"[17]. Acum rugăciunea înlătură din minte orice conținut, dar „o *umple* în mod pozitiv și *experimental cu apofaticul*"[18]. Iată că vederea luminii dumnezeiești „nu exclude, ci implică apofatismul", deoarece acest apofatism „nu e un vid, ci o *covârșitoare prezență dumnezeiască*"[19]. Însă, pentru a sublinia atât unirea mistică cu Dumnezeu, cât și alteritatea lui Dumnezeu, părintele Stăniloae introduce conceptul celor două apofatisme: „apofatismul a ceea ce se experiează, dar nu se poate defini; și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sunt simultane"[20]. În plus, nici a treia etapă nu este un apofatism gol, ci un apofatism complet, plin de lumină. De aceea, un isihast care „devine lumină", intră sub influența acelei lumini, după cum vom exemplifica în cele ce urmează.

Descrierea teologică a apofatismului intermediar de către părintele Stăniloae nu este, doar un surogat conceptual, ci realismul experienței monahale din trecut și din prezent, un fenomen

[17] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, București, 2002, p. 271 și 276. „Căci îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce n-a crezut niciodată: vede cerul din întunericul inimii și pe sine întreagă" (p. 302).

[18] D. Stăniloae, *Ascetica* și *Mistica*, p. 328.

[19] D. Stăniloae, *Ascetica* și *Mistica*, p. 277: „Lumina dumnezeiască văzută în chip neînțeles rămâne și pentru isihasm o taină, care nu exclude, ci implică apofatismul... acest apofatism nu e un vid, ci o covârșitoare prezență dumnezeiască".

[20] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București, 1978, p. 123.

continuu prezent în istoria monahismului răsăritean. Astfel, uneori părinții deșertului păreau să respingă căutarea vizionară, însă potrivit lui Antoine Guillaumont bătrânii au consimțit să-și descopere propriile revelații când au crezut că ar putea ajuta și pe alții[21]. Avva Lot a mers odată pentru a-l vizita pe Avva Iosif din Panefisi și a văzut cum „Iosif s-a ridicat și a întins mâinile spre cer, iar degetele lui au devenit «ca zece făclii de foc» și i-a spus: „Dacă vrei, poți deveni în întregime flacără”[22]. „Devenind flacără” se referă la căutarea transfigurării sau a unei „schimbări la față”: „Avva Iosif a zis avvei Lot: Nu poți fi monah dacă nu devii ca un foc arzând cu totul”[23]. Astfel, în timp ce, în general, *Apophthegmata* minimalizează extazul și viziunile, aici se încurajează urmărirea lor și pentru participarea trupului la lumina necreată care-l preface în întregime în foc și flacără. Experiența avvei Sisoe chiar reproduce experiența Taborului, atât în ceea ce privește o intensificare gradată a revelației luminii divine (strălucirea feței – o primă intensificare a strălucirii – dublarea strălucirii feței – o străfulgerare[24]), cât și a descoperilor dumnezeiești (Antonie-profeții-apostolii-îngerii-Domnul Însuși). Fața avvei,

[21] Antoine Guillaumont, „Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien”, în: Idem, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 139.

[22] Avva *Iosif de la Panefisi* 7, cf. *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, Iași, 2003, p. 181-182.

[23] Avva *Iosif de la Panefisi* 6, cf. *Patericul*, p. 181.

[24] Christopher Veniamin, *The Orthodox Understanding of Salvation. „Theosis” in Scripture and Tradition*, Dalton, 2014, p. 177. Ucenicul starețului Sofronie vorbește și el despre nivelele diferite de intensitate ale Luminii divine. Astfel, potrivit lui, Sfântul Grigorie Palama discerne două faze ale manifestării Luminii Schimbării la Față: prima dată pe *Fața lui Hristos*, apoi ca *Nor strălucitor*. Dincolo de un anumit nivel de intensitate, Lumina divină devine invizibilă atât intelectului, cât și ochilor transformați sau schimbați, aceasta fiind rațiunea pentru care această experiență se descrie ca o intrare într-un Nor Strălucitor, ceea ce semnifică o intensitatea a strălucirii ei dincolo de capacitatea vizuală a omului (p. 177). Aceste precizări ale lui Ch.Veniamin

ca experiență a luminii la care participă și trupul, reflecta atât prezența interioară a lui Hristos, cât și alteritatea întâlnirii față-către-față. Trupul avvei Sisoe participă la experiența luminii necreate. El trăiește experiența paulină a întâlnirii cu Hristos-Lumina care se sălășluiește în inima omului. De aceea, el Îi devine lui Hristos „vasul cel ales" (*FA* 9, 15)[25].

La părintele Stăniloae, așadar, „apofatismul intermediar" (definit și ca: „simțire apofatică"[26], „apofatism trăit"[27]) presupune o terminologie teologică în care un accent special cade pe „simțirea energiilor", tot un grad de descoperire a luminii necreate, nivel la care participă și simțurile trupului transfigurate. Dar o astfel de experiență, culme a rugăciunii curate (apofatism intermediar), o descrie, de altfel, și starețul Sofronie în cartea sa sub forma a două astfel de vederi ale Luminii nezidite.[28] El

au fost revelatorii pentru mine în înțelegerea experienței luminii în cadrul *apofatismului de gradul doi*.

[25] Avva *Sisoe* 14, cf. *Patericul*, p. 328: „Se spunea despre avva Sisoe, că atunci când avea să se săvârșească, iar părinții ședeau lângă el, i s-a luminat fața ca soarele. Și le spuse: iată avva Antonie a venit. Apoi după puțin timp: Iată ceata proorocilor a venit! Și chipul i s-a luminat și mai tare, și zise: iată ceata apostolilor a venit. Iar chipul i s-a luminat de două ori mai tare, și părea că vorbește cu unii. Bătrânii l-au întrebat: Cu cine vorbești, părinte? Iată că au venit îngerii să mă ia, și-i rog să mă lase să mă mai pocăiesc puțin. N-ai nevoie să te pocăiești, părinte. Ba, chiar știu că nici n-am început. Atunci și-au dat seama că este desăvârșit. Apoi dintr-o dată i s-a luminat iarăși chipul ca soarele, și toți s-au înfricoșat. El le spuse: Priviți, Domnul a venit și zice: aduceți-mi vasul pustiului. Și îndată își dădu sufletul. Și a fost ca un fulger, iar încăperea s-a umplut de mireasmă."

[26] D. Stăniloae, *Ascetica* și *Mistica*, p. 270.

[27] D. Stăniloae, *Ascetica* și *Mistica*, p. 271.

[28] Starețul Sofronie vorbește în textele sale despre lumina minții (νοῦς) celei zidite, adică a energiei intelectului (διανοητική ἐνέργεια - înlăuntrul cutiei craniene, precum și împrejurul ei la care inima nu ia parte, trăind despărțită de minte), despre lumina demonică („*o lumină sfâșiată, zdrențuită și care vibra*") și despre Lumina Dumnezeiască care este „strălucirea slavei celei mai presus de lume", fiind o „*Lumină Nezidită lină, întreagă, netedă, care lucrează*

mărturisește că Dumnezeiasca Lumină se află atât înlăuntrul omului, cât și omul înlăuntrul ei, fără contradicție logică. Prima descriere a experienței vederii luminii dumnezeiești se petrece după împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, când lumina dumnezeiască a rămas cu el trei zile:

> Și iată, într-o Sâmbătă Mare (poate a anului 1924), Lumina m-a cercetat după împărtășanie și am simțit-o ca atingerea Dumnezeiești vecinicii de duhul meu. Lină, plină de pace și de dragoste, Ea a rămas cu mine trei zile. Ea a izgonit întunericul neființei care stătea înaintea mea. *Eu – am înviat; și în mine, și cu mine a înviat întreaga lume*… Dacă Dumnezeu este așa, atunci mai curând trebuie să părăsesc toate și să caut să mă unesc numai cu El[29].

Potrivit unei alte mărturii, Lumina necreată a rămas cu Starețul Sofronie vreme de două săptămâni:

> La începutul anilor treizeci, când eram deja diacon, vreme de două săptămâni bunăvoirea lui Dumnezeu a fost asupra mea. Seara, când soarele se gătea a se ascunde după munții Olimpului, ședeam într-un balcon în preajma chiliei mele, cu fața către luminătorul care apunea. În acele zile vedea lumina cea de seară a soarelui, și totodată și altă lumină, care gingaș mă înconjura și lin îmi pătrundea în inimă, dându-mi în chip străin a cerca împreună-pătimire și dragoste pentru cei ce se purtaseră cu mine aspru; împreună cu aceasta, și o oarecare nedureroasă împreună-suferință pentru întreaga făptură îndeobște. După asfințitul soarelui intram în

asupra minții, asupra inimii, și chiar asupra trupului”; cf., Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Bucuresti, 2005, p. 40 și † Ierótheos, Mitropolit al Nafpaktosului, *Știu un om întru Hristos. Starețul Sofronie Isihastul și Teologul*, București, 2013, p. 114-115.

[29] Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu*, p. 253-254; † Ierótheos, *Știu un om întru Hristos*, p. 113.

> chilia mea, ca de obicei, spre a-mi săvârși pravila celor ce se pregătesc a sluji Liturghia, și *Lumina nu mă părăsea în toată vremea rugăciunii*[30].

Ultima afirmație e evident legată de experiența *apofatismului intermediar*, descris de părintele Stăniloae, culme a rugăciunii curate în care se afla și Sf. Paisie Aghioritul, stare apofatică în care lumina necreată nu îl părăsea.

Există, astfel, câteva elemente ale definirii conceptului de „apofatism intermediar" în teologia mistică a părintelui Stăniloae, care au putut fi recunoscute în experiența vizionară a Părinților Deșertului și a părintelui Sofronie: a) E tot o experiență în lumină ca „apofatism al simțirii energiilor"; b) „Lumina acestei contemplații e văzută ca subzistând în ceva (ἐνυποστάτως θεωρεῖται), lucrând spiritual și vorbind duhovnicește și în chip tainic în cel îndumnezeit"[31]; c) Este o stare premergătoare, înainte de a veni lumina sfântă, până ce Mângâietorul nu va da lumina de sus celui se roagă[32], în care se află „șezând în foișorul vârfurilor firii"[33] până ce nu-l va răpi, prin descoperire vederea luminii; d) Apofatismul intermediar e situat între „vederea din afară" (teologia negativă) a întunericului în care Se acoperă Dumnezeu și „pătrunderea în interiorul" acestui întuneric[34]; e) În această etapă a apofatismului intermediar *isihastul „devine lumină"* (inclusiv trupul), intră sub influența luminii necreate, fiind vorba simultan de „apofatismul a ceea ce se experiează, dar nu se poate defini; și

[30] Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu*, p. 262-263. Prima sa vedere, adevărată „estetică a învierii", s-a petrecut în Sâmbăta Mare a anului 1924, după Dumnezeiasca Împărtășanie, înainte de a ajunge în Sfântul Munte, pe când trăia ca mirean la Paris. Cea de-a doua s-a petrecut în Mănăstirea Sfântului Pantelimon din Sfântul Munte Athos, la începutul anilor '30, pe când era deja diacon.

[31] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 271.

[32] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 272.

[33] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 291.

[34] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 274-275.

apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia”[35]; f) Este *simultan o „orbire” a ochilor trupești* (care „simt” strălucirea, neputându-o suferi) , *dar și o „vedere” a luminii necreate*, care va crește în intesitate în timpul experienței supranoetice și suprasensibile a unirii divine și îndumnezeitoare din treapta ultimă a apofatismului (aici neștiind dacă se mai află în trup sau în afara lui).

2. Inima, *topos*-ul gnoseologiei ascetice a luminii. „*Schimbarea la Față*” a lui Hristos, prezent de la Botez în „încăperea dinlăuntru a catapetesmei”

Textul care definește estetica apofatismului prin terminologia *Schimbării la Față* este legat sacramental, la părintele Stăniloae, de Taina Sfântului Botez:

> *La Botez El Se ascunde în mine, într-o chenoză supremă*. Își manifestă eficiența la început acoperită, pe urmă tot mai vădită, în strădania mea de a împlini poruncile, învie în mine când am ajuns în starea de nepătimire, *Se «schimbă la Față» pentru mine când ajung vrednic de a vedea lumina dumnezeiască*[36].

Acest text, de fapt, este o trimitere directă la experiența văzătorilor-de-Dumnezeu din secolul IV, descrisă și de Marcu Acetul. Astfel, pentru Georgia Frank, „tinerii asceți din secolul IV pot vedea fața lui Hristos pe chipul părintelui lor, deoarece e suficient ca ei să privească fața avvei Arsenie, a avvei Pimen sau avvei Or, pentru a se afla față-în-față cu Hristos”[37]. Insistența, însă,

---

[35] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 123.

[36] D. Stăniloae, *Ascetica* și *Mistica*, p. 257. Meritul este al lui Lossky, recunoaște părintele Stăniloae, de a desemna drept trăsătură dominantă a teologiei ortodoxe, apofatismul, însă nu reușește să-i determine adevărata natura, anume vederea luminii dumnezeiești, ca „*temă esențială a apofatismului ortodox*” (*Ibidem*, p. 260).

[37] Georgia Frank, *Memory of the Eyes. Pilgrims to Living saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley-London, 2000, p. 174.

numai pe „*fizionomia ascetică a Bătrânului*”[38] izolează acest fel de discurs „ascetic” în domeniul practic, paideic, al relației „semantice” maestru-ucenic sau pe autoritatea harismatică ca „*dinamică a îndrumării*”[39]. Dimensiunea teologică este însă, aici, mult mai profundă, trimițând spre îndumnezeirea ascetului în experiența luminii necreate.

Stewart vede tema lumii dumnezeirii legată de practica ascetică: „*Hristosul iradiant* al Schimbării la Față… este Hristos contemplat «potrivit *simțurilor duhovnicești*»”[40]. Avva Isaac evocă, în mod clar, experiența Schimbării la Față, când vorbește despre monahul care se retrage împreună cu Hristos pe „muntele singurătății” pentru ca Domnul „să-i descopere *slava feței Sale* și *chipul strălucirii Sale*”. Avva Pavel cel simplu privind călugării ce merg la sinaxă „cu ochii sclipitori și fețele strălucitoare” a remarcat un singur călugăr, care a apărut „întunecat”, însoțit de demoni, dar, ieșit din slujbă, el a apărut apoi „cu o față strălucitoare și trupul alb”[41]. Odată avva Macarie Egipteanul a decis să meargă să viziteze doi tineri pentru a vedea modul lor de viață. Cum cei doi călugări se rugau psalmi, Macarie a văzut o limbă de foc care ieșea din gura celui mai tânăr, în timp ce un stâlp de foc venea din gura cei mai mare[42]. *Și Sf. Simeon dă mărturie*

[38] Daniel Lemeni, *Duhul a suflat în pustie. Lumea duhovnicească a Părinților deșertului*, Cluj-Napoca, 2014, p. 127-143.

[39] D. Lemeni, *Tradiția Paternității duhovnicești în spiritualitatea creștină răsăriteană. Un studiu asupra îndrumării spirituale în antichitatea creștină târzie*, Alba-Iulia, 2012, p. 17, 83 și 151.

[40] Columba Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford, 1999, p. 90-94.

[41] Avva *Pavel cel Simplu*, cf. *Patericul*, p. 316. Despre relația dintre Euharistie și *visio Dei*, vezi: G. Frank, „«Taste and See»: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century”, *Church History* 70 (2001), p. 619-43; *Idem*, „L’eucharistie et la mémoire sensorielle selon Jean Chrysostome”, în: Nicole Bériou, Béatrice Caseau și Dominique Rigaux, *Pratiques de l’eucharistie dans les Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, 2009, vol. 2, p. 765-778.

[42] Avva *Macarie Egipteanul*, cf. *Patericul*, p. 224.

de o primă vedere a Luminii dumnezeiești, în care îl vede pe Sf. Simeon Evlaviosul, părintele său, „stând în preajma slavei” dumnezeiești și „strălucind prin lumina slavei dumnezeiești”. Experiența este descrisă ca o perihoreză între Lumina văzută și trupul văzătorului:

> De îndată am simțit o căldură dumnezeiască, mai apoi scânteind o mică strălucire, mai apoi un suflu dumnezeiesc din cuvintele aceluia, mai apoi un foc în inimă și țâșnind prin lacrimi cu curgeri necontenite, mai apoi o rază ușoară străbătând în mintea mea mai repede decât fulgerul, după care mi s-a arătat ca o lumină în noapte și ca *un mic nor în chip de flacără șezând pe capul meu*, pe când zăceam cu fața la pământ și-mi *făceam rugăciunea*.[43]

Lumina slavei strălucește din interior spre exterior (inimă-minte-cap-față), printr-o iradiere a prezenței luminii simțită drept o „căldură dumnezeiască”, „încât mi se părea, spune el, că și trupul se împărtășește de acel negrăit har”[44].

Așadar, apariția luminii necreate pe fața ascetului, în interpretarea părintelui Stăniloae, reprezintă o *„schimbare la față” a lui Hristos Însuși din inima sa*. Acest fapt trimite inerent la învățătura sfântului Marcu Ascetul despre Botez, ca sălășluire a lui Hristos în adâncul ascuns al inimii, „dincolo de catapeteasmă”: „Inima în care se adună mintea nu e atât inima de carne, cât sediul central al minții, centrul omului, duhul lui, subiectul lui, *omul total dinlăuntru*… încăperea dinlăuntru a catapetesmei, unde se află sălășluit de la Botez Domnul Iisus Hristos”[45]. În

---

[43] *Cateheza* 35, 6 în: Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, Sibiu, 2003, p. 359. „Și așa Te-am văzut pe Tine, Dumnezeul meu, dar văzându-Te nu credeam că Dumnezeu Se arată cuiva, pe cât este cu putință cuiva a vedea”; cf. *Cateheza* 35, 8, în *Scrieri II*, p. 360.

[44] *Cateheza* 35, 8, în *Scrieri II*, p. 360: „Vedeam adeseori o lumină înăuntru, …când mi se arăta departe în afara mea sau se ascundea”.

[45] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 327; cf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. 1, București, 2004, p. 305.

inimă, spune și părintele Stăniloae, sunt concentrate toate puterile sufletului, ea e „locul de întâlnire și de tainică sinteză între trup și suflet și deci între omul total și har, *locul în care omul vede pe Dumnezeu*”[46]. Influența acestei „teologii a catapetesmei” a sfântului Marcu Ascetul este evidențiată și de părintele Calinic Berger, în lucrarea sa recentă despre sinteza dogmatico-duhovnicească a părintelui Stăniloae: „Învățătura părintelui Stăniloae decurge din învățătura sfântului Marcu Ascetul despre Botezul ca «*sălășluire*» (ενοικιάσεις) *divină în inimă* dăruită «în chip tainic» (μυστικῶς), dar care trebuie activată sau *simțită în «actual»* (ἐνεργός)”[47]. Această învățătură a fost adoptată de isihaști, cei mai cunoscuți fiind Grigorie Sinaitul și Calist și Ignatie Xanthopulos[48].

Inima devine, astfel, un „topos” mistic, loc al cunoașterii „hristomorfe” (veritabilă gnoseologie ascetică). Cunoașterea conceptuală va fi aici absorbită de cea a luminii, după cum frumos descrie această „apariție a lui Hristos în slavă, a cărui lumină estompează toată intelecția”, misticul sirian Ioan din Dalyata[49]. Drumul spre această hristofanie îl constituie împlinirea poruncilor dumnezeiești: „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea (δὸς τὴν ἐργασίαν εἰς ἣν δύναμιν εἴληφας) și te pregătește ca să primești *arătarea Celui ce locuiește întru tine*”[50]. Inima este locul și tronul harului dumnezeiesc, un centru în

[46] D. Stăniloae, „Natură și har în teologia bizantină”, *Ortodoxia* 26 (3/1974), p. 429.

[47] Calinic Berger, *Teognosia. Sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 2014, p. 293.

[48] K. Ware, „The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk”, *Studia Patristica* 10 (1970), p. 441-452.

[49] Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris, 1990, p. 240.

[50] Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 265 și 271. Uneori νοῦς și καρδία denumesc aceeași realitate, așa cum susține Marcus Plested, *The*

care se adună toate simțurile, toate puterile trupului și toate activitățile sufletului. Cunoașterea lui Dumnezeu, așadar, nu e separată de trup și de lume.

Dialectica interior-exterior a vederii luminii necreate (pe care Golitzin o reduce la o interdicție niceeană a reprezentării experienței vizionare exterioare), e sesizată și de teologia palamită. În timpul *Schimbării la față* pe muntele Tabor, apostolii, spune Sfântul Grigorie Palama, „au văzut însuși harul Duhului, pe care mai apoi l-au și avut sălășluit înlăuntrul lor; căci unul este *harul Tatălui, Fiului și Duhului, pe care l-au și văzut cu ochii trupești*, întrucât li s-au deschis spre a se face din orbi văzători și a vedea lumina aceea nezidită”[51]. De asemenea, lumina harului „*dinafară* (ἔξωθεν) îi lumina pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau și *prin ochii simțiți* trimitea luminarea, înlăuntru, la suflet; pe când acum, amestecat cu noi și în noi fiind, firește că *dinlăuntru* (ἔνδωθεν) luminează sufletul”[52]. Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, spune Amfilohie Radovici, este o „readunare în interior”[53] a întregii ființe umane.

La părintele Stăniloae rugăciunea mintală căutând cu numele lui Iisus *locul inimii*, crește și „conștiința simultană a subiectului nostru și a Subiectului suprem”, într-o *„reciprocă penetrare”* (dialectica ἔξωθεν-ἔνδωθεν): „inima înghițind pe Dom-

Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition, Oxford, 2004, p. 70-71.

[51] Tr., III, 3, 9, cf. *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Tome II*, ed. J. Meyendorff, Louvain 1959, p. 710, iar în trad. rom.: Sfântul Grigorie Palama, *Opere Complete,* vol. IV, București 2016, p. 215.

[52] Tr., I, 3, 38, cf. *Défense des saints hésychastes*, p. 192 și Sfântul Grigorie Palama, *Opere Complete,* vol. III, București, 2015, p. 237. Despre această idee regăsită și la Dionisie Areopagitul (*DN* 4,9, 9, *PG* 3, 705A), a se vedea: Panayiotis Christou, „Double Knowledge According to Gregory Palamas”, *Studia Patristica* 9 (1966), p. 20-29.

[53] Amphiloque Radovic, *Le Mystère de la Sainte Trinité selon saint Grégoire de Palamas*, Paris, 2012, p. 83, 87.

nul și Domnul inima”[54]. Această experiență sau simțire a iubirii divine, reprezintă „puntea de trecere de pe marginea uscatului creat în largul oceanului divin, …o lumină dumnezeiască lansată de pe celălalt tărâm coborând în ea să o prindă, să o îmbete și prin aceasta să-i deschidă lumina interiorului dumnezeiesc”[55]. Precizarea părintelui Stăniloae că Ortodoxia „consideră *dragostea o energie necreată*”[56], trimite spre lumina necreată din teologia isihastă. Omul are „capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine”, iar „flacăra lucrării sau iubirii dumnezeiești” coborâtă în inimă, produce semne vizibile ale unei transformări (sensibile – αἴσθησις, estetice): „*fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește*”[57]. Și concluzionează, în duh sinaitic, părintele nostru: „dar mai interesantă este observația lui Ioan Scărarul, că iubind noi fața celui iubit, aceasta are puterea să ne transforme, deci, *cu atât mai mult, fața Domnului*. Dacă fața celui iubit ne preface în chip vădit în întregime și *ne face radioși*, fericiți și neîntristați, ce nu va face fața Domnului coborând în chip nevăzut în sufletul curat?”[58]. Avem constituite, aici, elementele unei „estetici a apofatismului” ca iradiere luminoasă a energiei necreate a dragostei, datorită întâlnirii feței omului cu Fața lui Dumnezeu, în urma căreia „«*Eul*» *Lui primește eul meu în Sine*”[59].

Cea mai bună exemplificare, atât a continuității experienței vederii luminii necreate în interiorul monahismului răsăritean, precum și a dimensiunii duhovnicești a teologiei părintelui Stăniloae, o suprapunere perfectă pe experiența monahală, o avem descrisă în *Convorbirea* sa cu Sfântului Serafim de Sarov[60], de că-

[54] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 337.

[55] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 345.

[56] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 352.

[57] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 356.

[58] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 357. Cf. *Scara*, 30, *PG* 88, 1157.

[59] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 369.

[60] Sfântul Serafim de Sarov, *Convorbirea cu Motovilov*, Alba Iulia, 1994.

tre Motovilov. Acesta îi adresează sfântului următoarea întrebare: „*cum voi putea eu cunoaște în mine prezența harului Sf. Duh*?”[61] Ceea ce urmează, este o teologiei a experienței luminii necreate, identică cu mărturia isihastă din secolul XIV:

> Atunci Părintele Serafim m-a prins de umeri și strângându-mă puternic mi-a zis: Suntem numai noi doi, tu și eu, în plinătatea Duhului Sfânt. De ce nu mă privești? Nu vă pot privi, părinte. Fulgere vă țâșnesc din ochi. Fața ți-a devenit mai luminoasă ca soarele. Mă dor ochii… Părintele Serafim a zis: Nu te teme, prietenul lui Dumnezeu. Ai devenit și tu la fel de luminos ca mine. Esti în plenitudinea Sf. Duh, altfel nu m-ai putea vedea…, m-am rugat cu gândul: «Doamne, fă-l vrednic să vadă clar, cu ochii trupești, coborârea Sf. Duh, așa precum aleșii Tăi slujitori au văzut arătarea slavei Tale!»[62]

Dimensiunea somatică a experienței apofatismului intermediar e perfect descrisă aici, ca estetică („vedere cu ochii trupești”) a apofatismului („arătarea slavei Tale”). Inima omului, ne spune Sfântul Serafim de Sarov, poate cuprinde Împărăția lui Dumnezeu datorită harului Sfântului Duh care ne luminează și ne încălzește, iradiind apoi, în mod (τρόπος) apofatic, pe fața strălucitoare a ascetului. Prin intermediul textului de mai sus îmi exprim dezacordul față de concepția lui Golitzin, referitoare la

---

[61] Serafim de Sarov, *Convorbirea*, p. 47.

[62] Serafim de Sarov, p. 49. Motovilov mai mărturisește: „ De ce nu mă privești în ochi? Îndrăznește să mă privești fără teamă, Dumnezeu este cu noi. După aceste cuvinte, mi-am ridicat privirea și i-am privit fața, cuprinzându-mă o frică și mai mare. Închipuiți-vă în mijlocul soarelui strălucitor din miezul zilei, chipul unui om care vă vorbește. Îi vedeți buzele mișcându-se, expresia ochilor schimbându-se, îi auziți vocea, îi simțiți apăsarea mâinilor pe umeri, dar în același timp nu-i vedeți nici mâinile, nici corpul său, nici al vostru, nimic, decât o lumină strălucitoare împrăștiindu-se împrejur, la o distanță de câțiva metri, luminând neaua care acoperea câmpul și cădea peste marele bătrân și peste mine” (p. 50).

o interiorizare intelectuală a teofaniei determinată de mișcarea niceiană antiariană. Potrivit acestuia accentul pus pe *visio Dei* se deplasează de la „omul din afară" al simțurilor fizice la „omul lăuntric" al simțurilor spirituale, duhovnicești. Suntem de acord, însă, cu observația conform căreia cheia tuturor acestor relatări și teme, este noțiunea de „slavă a lui Dumnezeu", apoi identificarea ei cu lumina, strălucirea, și asocierea cu cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi[63].

3. *„Fața aprinsă a omului" – „reflex al Feței iubitoare a lui Dumnezeu"* și iradiere luminoasă a Duhului care face transparentă prezența lui Hristos (descoperire reciprocă a subiectelor în iubire)

Experiența sfântului Serafim de Sarov, descrisă mai sus, nu este cu nimic mai prejos decât cea a Părinților Deșertului care căutau să recupereze „slava lui Adam". Astfel, „se spunea despre Avva Pambo că era ca Moise, care a primit chipul slavei lui Adam atunci când fața lui strălucea. Fața lui strălucea ca fulgerul și era ca un împărat așezat pe tronul său. La fel se întâmpla și cu Avva Silvan și Avva Sisoe"[64]. William Harmless preciza că „aceasta era căutarea slavei lui Adam dinainte de cădere, slava din rai cu un trup înviat"[65]. Mai mult decât atât, era căutarea vederii lui Hristos în slava Sa dumnezeiască, așa cum i Se revelează, în lumină, Sfântului Antonie cel Mare, care „privind el în sus, a văzut acoperișul ca deschizându-se și o rază de lumină coborând spre el. Și dracii s-au făcut dintr-o dată nevăzuți. Iar durerea trupului îndată a încetat și casa s-a

[63] Alexander Golitzin, „«Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei». Reflecții asupra controversei «antropomorfite» din anul 399 d.Hr.", în: Idem, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu* în *ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Sibiu, 1998, p. 184-267.

[64] Avva *Pambo* 12, cf. *Patericul*, p. 304.

[65] William Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford, 2004, p. 243.

luminat întreagă”[66]. Pe avva Pambo, Dumnezeu l-a slăvit atâta, încât „nu putea nimeni să-l privească în ochi (ἀτενίσαι) de slava pe care o avea chipul lui[67]. Unul din părinţi, când s-a întâlnit cu avva Silvan „văzându-i chipul și trupul strălucind ca cele ale unui înger, a căzut cu faţa la pământ. Și spunea că și alţii fuseseră dăruiți cu acest har”[68].

Poziția omului care reflectă Lumina divină era considerată de Sf. Simeon o restaurare a naturii sale, a simțurilor spirituale[69]. Și părintele Stăniloae accentuează prezența lui Hristos ca „lumină ascunsă” înlăuntrul credincioșilor și care strălucește numai în cei care „actualizează relația cu El”[70]. Îndumnezeirea constituie pentru teologul român „singura cale spre o umanizare deplină”[71]. În descrierea *theosis*-ului, el subliniază că „l-am folosit pe Palama foarte mult. Te umpli tot mai mult de lumină, *iradiezi tu însuți lumină*, nu mai este nici o separație între tine și Hristos, este treapta cea mai înaltă, mai înaltă decât iluminarea. Însă și prin iluminare *Hristos devine lumină în tine*. Cred că sfinții au ajuns la această ultimă treaptă, să fie plini de lumina care nu este a lor, ci a lui Hristos. Sf. Grigorie Palama leagă foarte mult lumina de energia necreată. Sf. Simeon încă nu ajunsese să precizeze chestiunea aceasta. Energia necreată,

---

[66] *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, X; în Sf. Atanasie, *Scrieri II* (*PSB* 16), București, 1979, p. 199.

[67] Avva *Pambo* 1, cf. *Patericul*, p. 301.

[68] Avva *Silvan* 12, cf. *Patericul*, p. 340. Asupra aceastei prezențe a lui Hristos înlăuntrul nostru, ca manifestare radiantă sau strălucitoare a adevăratei umanități, s-a aplecat în cartea sa și Stelios Ramfos, *Like a Pelican in the Wilderness: Reflections on the Sayings of the Desert Fathers*, Brooklin, 2000, p. 234-260.

[69] George A. Maloney, *The Mystic of Fire and Light: St Symeon the New Theologian*, Denville, 1975, p. 129-137; H.J.M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden, 1990, p. 37-68.

[70] D. Stăniloae, „Natură și har”, p. 419 și 429.

[71] Olivier Clément, *Dumitru Stăniloae. Le Génie de l’Orthodoxie*, Paris, 1985, p. 2.

adică puterea harului, când se unește cu energia mea creată, o covârșește, o copleșește”[72]. Această umplere de lumină și iradiere a ei pe fața ascetului, reprezintă, în același timp, și o descriere a „esteticii apofatismului”, revelată pe chipul strălucitor a unei „umanități depline”.

Îndumnezeirea, neputând fi prinsă în concepte, se concretizează, potrivit părintelui Stăniloae, în vederea luminii dumnezeiești, un „*reflex al feței* iubitoare a lui Dumnezeu sau al fețelor ce se iubesc și ne iubesc, ale Sfintei Treimi”[73]. Această lumină necreată a fost văzută oglindindu-se pe fețele transfigurate ale lui Moise și ale arhidiaconului Ștefan și de Apostoli pe Fața transfigurată a lui Iisus pe Muntele Tabor, aceeași experiență directă a ei având-o, după cum am văzut, și Pambo, Sisoe și Silvan. În acest sens, spune părintele Calinic Berger, participarea la natura divină e descrisă drept *vedere sau unire cu „lumina”, care e energia necreată a Duhului Sfânt*[74]. Părintele Stăniloae critică teologia occidentală pentru marginalizarea Duhului Sfânt (problema hristomonismului și a așa numitei „uitări a Duhului”[75]), ancorând trinitar îndumnezeirea și întreaga spiritualitate ortodoxă. Astfel, interioritatea reciprocă a Persoanelor Sfintei Treimi e adusă în noi prin Hristos, pe care Duhul Sfânt Îl face transparent. „Duhul Sfânt e ca o strălucire specială de sus, care pătrunde din cuvânt în mintea noastră, cum pătrunde lumina soarelui în ochii naturali pentru a-i face să vadă acea

[72] Sorin Dumitrescu, *Șapte dimineți cu părintele Stăniloae*, București, 1992, p. 145-146.

[73] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 282 și 388.

[74] C. Berger, *Teognosia*, p. 410-411.

[75] D. Stăniloae, „Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl și relația lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre”, *Ortodoxia* (3-4/1979), p. 583-592. Vezi și lucrarea despre pnevmatologiile lui Jürgen Moltmann si Dumitru Stăniloae a lui Daniel Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Staniloaes*, Neukirchen-Vluyn, 2003.

lumină în afara lor”[76]. Dacă Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și strălucește din Fiul[77], părintele Stăniloae consideră Duhul Sfânt ca acea persoană care aduce energiile divine nu numai în creație, ci și în sufletele umane[78]. Sf Grigorie Cipriotul conferă un sens mult mai dinamic *iradierii Duhului prin Fiul*, nu ca ipostas, ci ca Cel care enipostaziază energiile[79]. Prin Duhul umanitatea lui Hristos devine „iradiantul energiilor divine”: „transparența deplină a Duhului prin trupul Domnului după înălțare, și cu aceasta simțirea intensității prezenței Lui ipostatice, se datorează deplinei pnevmatizări a trupului Domnului, care face și pe Hristos mai simțit ca ipostas, mai simțit în intensitatea lucrării Lui. De aeea transparența deplină a Duhului e în același timp o transparență spirituală și o *intensitate mult sporită a prezenței* lui Hristos”[80]. Acest ultim aspect al intersubiectivității e revelat de perihoreza Fiului și a Duhului în interiorul omului.

Propriu-zis lucrarea lui Hristos e una cu lucrarea Sfântului Duh în Biserică. „Duhul Sfânt întipărește în interiorul subiectelor umane lucrarea dumnezeiască cea una cu a lui Hristos și

---

[76] D. Stăniloae, „Duhul Sfânt în Revelație și în Biserică”, în: *Ortodoxia* (2/1974), p. 218. Vezi și D. Stăniloae, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, *Ortodoxia* (4/1964), p. 503-525.

[77] Despre această teologie intratrinitară în Bizanțul târziu, indispensabilă este cartea lui Jean-Claude Larchet, *Viața și opera teologică a lui Grigorie al II-lea Cipriotul, Patriarhul Constantinopolului* (cu traducerea integrală a tratatelor), Iași, 2016.

[78] Despre „purcederea Duhului prin Fiul ca energie” la Evdochimov, vezi și răspunsul părintelui D. Stăniloae în „Duhul Sfânt în revelație și în Biserică”, *Ortodoxia* 26 (2/1974), p. 225-228.

[79] Părintele Stăniloae asociază și el doctrina harului cu doctrina energiilor necreate. Vezi, în acest sens,: D. Stăniloae, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, *Ortodoxia* 16 (4/1964), p. 503-525; Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus, 1283-1289*, New York, 1982, p. 89; M.A. Orphanos, „The Procession of the Holy Spirit according to certain Greek Fathers”, *Theologia* 50 (1979), p. 763-778, 768.

[80] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 202.

imprimă adânc în fiecare chipul lui Hristos, fără să le confundă sau să le uniformizeze prin aceasta”[81]. Duhul lucrează prin Hristos în lăuntrul nostru, iradiind lumina, energia sau dragostea lui Dumnezeu. De aceea, pnevmatologia devine epistemologie, având un caracter hermeneutic[82]. Acesta este un alt motiv datorită căruia unii sfinți ai Bisericii, cum ar fi Simeon Noul Teolog sau Serafim de Sarov, Nectarie de Eghina sau părintele Ioan de Kronstandt, cum sublinia și Bartoș, „stau mărturie acțiunii libere și veșnic continue a Duhului Sfânt, în istoria bizantină și recentă a Bisericii Ortodoxe”[83].

Părintele Stăniloae este conștient de „dificultatea formării unei legături între îndumnezeire și natura umană”[84]. Natura omului îndumnezeit rămâne neschimbată, în sensul că nu devine o sursă de energii divine, ci funcționează ca *medium* pentru manifestarea acestor energii. Energiile și atributele umane nu sunt desființate, ci „copleșite”[85]. Iubirea este „cheia teologică” a acestei interpretări a *fenomenologiei îndumnezeirii*. El caracterizează îndumnezeirea nu în categorii substanțiale, ci ca vederea luminii dumnezeiești, ca sălășluire a lui Hristos și a Du-

[81] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 213.

[82] Această hermenutică mistică a Duhului este descrisă de Sf. Vasile cel Mare ca iluminare ce permite contemplarea frumuseții arhetipului, prin ceea ce noi am îndrăznit să numim o „estetică apofatică” în lumina necreată, energie trinitară comună de care se împărtășește și omul integral, „în Duhulul”: „S-a scris : «Întru lumina Ta vom vedea lumină» (*Ps* 35, 10), adică in iluminarea Duhului (vom vedea) «Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume» (*In* 1, 9). Astfel, «în El» se descoperă slava Unuia-Născut și se face cunoscut Dumnezeu”. Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a treia. Despre Sfântul Duh*, 18, 153, *PSB* 12, București, 1988, p. 63.

[83] Constantine N. Tsirpanslis, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*, Collegeville, 1991, p. 88.

[84] E. Bartoș, *Conceptul de* îndumnezeire în *teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea, 2002, p. 86-87.

[85] Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 2008, p. 143.

hului, ca „*relație dinamic-relațională, nu substanțial-identică*”[86]. Într-o „*sinteză a iubirii și luminii*” părintele Stăniloae înțelege îndumnezeirea ca „vedere” a luminii necreate, iar lumina drept „cunoaștere”. El folosește descrierea Sf. Isaac Sirul a iubirii ce coboară în inimii și a schimbării neobișnuite: „Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sunt: fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește”. Iar Sfântul Ioan Scărarul are o interesantă observație că iubirea de către noi a feței Celui Iubit are puterea să ne transforme: „Dacă fața celui iubit ne preface în chip vădit în întregime și ne face radioși, fericiți și neîntristați, ce va face fața Domnului coborând în chip nevăzut în sufletul curat?”[87]. Dar părintele Stăniloae face și o comparație a vederii luminii dumnezeiști cu întâlnirea extatică dintre subiectele umane. Astfel, dacă „lipsa de lumină de pe fața ei e semn că vrea să rămână închisă”[88], „descoperirea reciprocă a subiectelor fiind opera iubirii, echivalează cu iradierea luminoasă sau zâmbitoare a lor”[89]. Tot în cadrul apofatismului de gradul al doilea, văzut ca „lărgire a inimii”, beția dragostei de Dumnezeu coboară dintr-o dată de sus, fiind descrisă ca o „totală absorbire a feței tale în celălalt și a feței celuilalt în tine”[90]. Și aici părintele Stăniloae descrie „estetic” această trăire apofatică a sălășuirii reciproce în lumina necreată, care iradiează prosoponic unirea dintre om și Dumnezeu. De aceea, „Fața celui iubit... umple totul și din ea iradiază un farmec și o lumină care ne umple și pe noi de lumină”[91], „descoperirea reciprocă a subiectelor fiind opera iubirii, echivalează cu iradierea luminoasă sau zâmbitoare a lor”.

---

[86] Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica părintelui Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 2006, p. 178-179.

[87] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 356-357; cf. *Scara* 30; *PG* 88, 1157.

[88] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 357.

[89] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 384.

[90] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 373.

[91] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 384.

Această stare îl descrie pe ascetul care „a pătruns în zona luminii dumnezeiești ce iradiează din sânul lăuntric al subiectului divin, sau al Sfintei Treimi”[92].

Dar prin unirea minții cu lumina dumnezeiască pe care o vede, aceasta ajunge să împărtășească și trupului din acestă lumină necreată care începe să iradieze în exterior printr-o strălucire a feței, într-o „estetică apofatică” a trăsăturii iubirii reciproc împărtășite:

> Văzând prin lumina iubirii divine coborâte în ea, și privind la acea lumină ieșită din Dumnezeu ce se reflectă asupra ei și în ea însăși, aceasta o umple făcând-o lumină. Cine privește la o lumină care iradiază de pe fața celui iubit se umple și el de acea lumină. Lumina și strălucirea de pe fața celui iubit se întinde și pe fața celui ce iubește, învăluindu-i pe amândoi într-o lumină și o bucurie comună, care, cu timpul, imprimându-se în priviri și în trăsături, îi face asemenea[93].

Mintea se vede pe sine nu ca izvorâtoare de lumină, ci „numai ca reflector al luminii dumnezeiești, ce nu pune în fața vederii nici un conținut propriu... Chiar funcția vederii e a lui Dumnezeu”. Sfântul Grigorie Palama, deși susține mereu că mintea iese din sine când vede lumina dumnezeiască, ne spune părintele Stăniloae, teologul isihast admite și o autoprivire a sa în acele clipe „nu vede simplu icoana proprie, ci strălucirea lui Dumnezeu infuzată prin har în icoana proprie”[94]. Mintea se umple de o strălucire mai presus de toată frumusețea pe care o împrumută și feței. Părintele Stăniloae face o descriere a acestei „estetici a apofatismului” în experiența luminii necreate:

---

[92] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 387.

[93] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 391: „Astfel, mintea nu vede numai dincolo de sine lumina dumnezeiască, ci o vede și în lăuntrul său. De dincolo de sine, lumina aceea se întinde până în lăuntrul ei.”

[94] Tr. III, 1, 11, cf. D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 392.

> Dar lumina aceasta, deși nu e sensibilă, deși e spirituală, se răspândește din suflet în afară, pe fața și pe trupul celui ce are înlăuntru. Cine nu știe că o bucurie din suflet umple fața și ochii de o lumină care e deosebită de lumina fizică produsă de radiațiile soarelui? «Astfel strălucea fața lui Moise de lumina lăuntrică a minții ce se revărsa și peste trup»[95] Ca atare, lumina de pe fața lui Moise era văzută și cu ochii trupești de cei ce priveau la el. «Ba *fața lui Moise strălucea* atât de tare, încât cei ce se uitau la el nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare. Așa arăta *fața sensibilă a lui Ștefan*, ca o față de înger»[96]. E o deosebire însă între răspândirea acelei lumini și fața celor ce o văd în duhul lor, și lumina însăși văzută de ei... De aceea, dacă *reflexul luminii dumnezeiești răspândite pe fața unor sfinți* în extaz e văzut uneori de oricine, *lumina dumnezeiască însăși* nu e văzută de oricine. De pildă, lumina din noaptea Nașterii Mântuitorului nu e văzută de ochii dobitoacelor, iar lumina de pe Tabor, deși strălucea mai tare ca soarele, deci ar fi putut fi văzută de oricine din orice loc, nu o vedeau decât cei trei apostoli în care lucra puterea Duhului Sfânt[97].

De fapt, spune teologul român, „unde se vede lumina, Dumnezeu nu mai e acoperit de o umbră (...), ci Și-a descoperit fața Sa, care *iradiează lumina*”[98]. Lumina necreată este o manifestare nemijlocită a lui Dumnezeu, o descoperire a feței Sale, care produce un ‘reflex apofatic’ sau o imprimare „estetică” (‘simțită’ pe fața strălucitoare a ascetului) a dimensiunii apofatice în timpul revelației teofanice. În acest sens, ne spune părintele Stăniloae, „întâlnirea cu Dumnezeu este experiată ca lumină. Numai când

[95] Tr., I, 3, 31, cf. *Défense*, p. 176-180 și G. Palama, *Opere* III, p. 218-220.

[96] Tr., I, 3, 31, cf. *Défense*, p. 176-180 și G. Palama, *Opere* III, p. 218-220.

[97] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 397.

[98] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 388.

n-avem această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, mintea făurește concepte ca un surogat al acestei experiențe”.[99]

Sfântul Cuvios Paisie Aghioritul mărturisește însă, și el, această experiență a primirii Duhului ca lumină:

> Joi înainte de sâmbăta lui Lazăr, noaptea, în timp ce mă rugam în chilie, am simțit o dulceață și o bucurie negrăită și o lumină m-a inundat. Din ochi îmi curgeau lacrimi și m-a podidit un plâns dulce. Această stare a ținut douăzeci până la treizeci de minute și m-a întărit mult, m-a hrănit duhovnicește pentru zece ani. Când l-am întrebat pe Bătrânul Petru[100] despre aceasta, el mi-a spus: „Eu întotdeauna trăiesc astfel de stări dumnezeiești. În acea vreme în care mă cercetează dumnezeiescul Har, inima mi se încălzește în chip dulce de dragostea lui Dumnezeu și o lumină străină mă luminează înlăuntru și în afară; simt că fața mea luminează. Se luminează chiar și chilia”[101].

Ascetul dă mărturie aici despre „fața aprinsă a omului”, pe care părintele Stăniloae o descrie drept un „reflex al Feței iubitoare a lui Dumnezeu” dar și o iradiere luminoasă a prezenței interioare a lui Hristos. O altă experiență a luminii necreate prin care trece din trup în spirit prin „transmutarea simțurilor”, o are părintele Paisie în Katunakia:

> În jurul orei unsprezece din noapte, deodată, chilia mea s-a umplut de o lumină dulce, cerească. Era foarte puternică, însă nu mă orbea. Mi-am dat seama atunci că și ochii mi s-au «întărit», ca să pot suferi această strălucire. Câtă vreme am fost în această stare, în acea dumnezeiască lumină, eram în altă lume, în cea du-

[99] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 345.

[100] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți Athoniți*, București, 2004, p. 72.

[101] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești*, VI, *Despre rugăciune*, București, 2013, p. 231-232.

> hovnicească. Simțeam o veselie inexplicabilă, iar trupul imi era foarte ușor; până și greutatea lui îi dispăruse[102].

„Estetica apofatismului” pentru Părintele Stăniloae este o „vedere a energiei dumnezeiești”, „după modul divin”. Această cunoaștere supraconceptuală e numită lumină „ca ceva ce se vede direct, ce răspândește prin prezența ei lumină”[103]. Omul își păstrează rațiunea ființei sale (λόγος φύσεως), nu devine dumnezeu prin natură, ci prin har, dar alege un mod de existență (τρόπος ὑπάρξεως) dumnezeiesc, în care se mișcă (κίνησις) într-un progres infinit (ἐπέκτασις), schimbați în același chip al Lui, „din slavă în slavă, prin Duhul Domnului” (*2 Co* 3, 18), „Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale” (*Flp* 3, 31)[104].

4. „*Fața lui Hristos*” într-o lumină fără formă. Estetica îndumnezeirii împlinită pe Fața lui Hristos, o „perspectiva eternă a îndumnezeirii” (energiile, razele ființei divine, iradiate în fața Sa umană)

Evagrie indica drept simbol al „rugăciunii adevărate” „vederea feței Tatălui Care este în ceruri” (*Or.* 113, cf. *Mt* 18, 10). Astfel, spune G. Bunge, „hristofaniile erau realități trăite, iar Evagrie împărtășea fără rezervă aceste experiențe”[105]. Pe de altă parte,

---

[102] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești*, VI, p. 232.

[103] D. Stăniloae, *Ascetica* și *Mistica*, p. 398, 400 și 401.

[104] Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress”, *VC* 46 (1992), p. 151-171; Ovidiu Sferlea, „On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (epektasis): taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 109 (3-4/2014), p. 564-587; *Idem*, „Réception de la théorie du progrès perpétuel au xiv e siècle byzantin: Grégoire Palamas et Calliste Angélicoudès”, în: Bogdan C. Iacob (et al.), *New Europe College* Ștefan *Odobleja Program Yearbook 2014-2015*, Bucharest, 2015, p. 117-141.

[105] Gabriel Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr – filozofia și teologia capitolelor Despre rugăciune ale avvei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților pustiei*, Sibiu, 2016, p. 178.

însă, el avertiza asupra existenței unor „arătări" (ἐπιφάνεια) care se ivesc uneori intelectului la rugăciune, nu sunt decât curse ale vrajmașului. Cu toate acestea, arată Bunge, „*Viețile copte* ni-i prezintă fără nici o reticență pe Pahomie și Teodor drept mari *văzători*. Teofaniile lor fiind întotdeauna hristofanii"[106]. Și, într-adevăr, în cea de a treia vedenie a sa, „Pahomie a căzut în extaz: toți frații se găseau în sinaxă și Domnul nostru ședea pe un tron înalt, vorbind cu ei pilde din Sfânta Evanghelie". În urma acestei experiențe teofanice, când Pahomie voia să spună fraților cuvântul lui Dumnezeu, stătea în locul unde-L văzuse pe Domnul șezând iar cuvintele îi erau „asemenea unor fulgere luminoase ieșind din gura lui"[107]. Pahomie are o descoperire a *Domnului slavei* (Ὁ Κύριος τῆς δόξης), în care Iisus Hristos apare cu o cunună de spini pe capul Lui: „un tânăr cu o față de nespus și o înfățișare (θεάν) de nepovestit, pe al cărui cap era o cunună de spini"[108]. Teodor, ucenicul său, a avut și el „vedenia" unui înger care l-a trezit și i-a zis: „Ridică-te repede, du-te la biserică, Domnul e iată aici!". Când a ajuns aproape de biserică, a privit înăuntru și a văzut locul unde stăteau picioarele lui, care semăna cu un safir strălucitor (*Iz* 1, 26). Teodor n-o putea privi în față din pricina luminii vii care strălucea mereu înaintea lui[109].

De asemenea, găsim o relatare a unei experiențe similare și în Bizanțul secolului XI. Astfel, în *Cateheza* 36 Sfântul Simeon Noul Teolog descrie o vedere a luminii necreate, într-o experiență teofanică a vederii „Feței lui Hristos". Mergând spre un izvor, spune el, „pentru întâia dată mi-ai luminat ochii mei

[106] G. Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, p. 168.

[107] *Bo* 86, în: L.Th. Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p. 147, 10-23; cf. G. Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, p. 137.

[108] *Bo* 73, L.Th. Lefort, *Les Vies coptes*, p. 134, 19; cf. *Ibidem*, p. 137.

[109] *Bo* 184, L.Th. Lefort, *Les Vies coptes*, p. 196, 13-15; cf. *Ibidem*, p. 138.

neputincioși cu *scânteierea neprihănită a feței Tale*”[110]. Pentru a putea vedea sau cunoaște „scânteierea feţei Tale”, Sf. Simeon simte cum Acela, „venind şi ţinându-mi mai întâi capul, îl cufundai în ape şi-l făceai să vadă mai curat *lumina feţei Tale [Ps 4, 7]*”. Această imersiune *quasi*-baptismală, în ape de lumină, sporește capacitatea văzătorului-de-Dumnezeu, care mărturisește, mai departe: „Venind şi plecând de la mine timp de un an, după puţină vreme Te-ai arătat tot mai mult şi m-ai umplut de aceste ape şi mi-ai dăruit harul de-a vedea o lumină tot mai curată”[111]. În aceste experiențe teofanice, spune el, „Cel fără chip *[ἄμορφος],* părea că lua chip *[μορφώστε]*”[112]. La fel cum orbul începe să vadă puțin câte puțin și deslușește lumina, tot așa și puterea văzătoare a ochilor văzătorului, fiind curățită, vede lumina Duhului Sfânt „gravându-se ca pe o tăbliţă” în minte și suflet, „amprenta ei întipărindu-se oarecum în întreaga sa putere văzătoare”[113]. *În acest fel,* Sf Simeon a înțeles că Dumnezeu vorbește „faţă către Faţă [*Iș* 33, 11] cu cei născuţi din El după har”. Vederea lui Dumnezeu într-o lumină *fără formă* alungă întunericul și smulge „vălul nesimțirii” sau al patimilor: „Cel fără chip şi fără înfăţişare nu mai vine ca mai înainte fără chip şi fără înfăţişare, nici venirea şi prezenţa luminii Lui la noi nu se mai face în tăcere. Dar cum anume? într-o formă oarecare [*ἐν μορφή τίνι*], firește a lui Dumnezeu; desigur, Dumnezeu nu

---

[110] *Cateheza* 36, 6 în: Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, Sibiu, 2003, p. 190.

[111] *Cateheza* 36, 6 cf. *Scrieri II*, p. 368. Poate fi vorba și de o retrăire, ca reversibilitate temporală sau activare existențială, a ontologiei Botezului – textul următor fiind sugestiv în această direcție: „*am văzut scânteierile strălucind în jurul meu și razele feței Tale* amestecate cu apele și mi-am ieșit din mine însumi văzându-mă spălat de o apă luminoasă”, cf. *Cateheza* 36, 7 în: *Scrieri II*, p. 368.

[112] *Cateheza* 36, 9 în: *Scrieri II*, p. 369-370: „m-ai învrednicit să-mi arăţi faţa Ta ca un soare fără chip *[hos helion amorphon]*”, „dându-mi să văd mai mult slava Ta, mai degrabă Tu însuţi creșteai și Te lărgeai strălucind mai mult”.

[113] *Cateheza* 36, 10 în: *Scrieri II*, p. 370.

Se arată într-o figură sau într-o întipărire, ci luând chip într-o lumină neînțeleasă, neapropiată și fără chip [*ἐν ἀμορφον φωτί μορφωμένος*]"[114].

Realismul acestor hristofanii trimite, din punct de vedere dogmatic, la întrebarea crucială dacă *ousia* divină este distinctă din punct de vedere ontologic de *energeia* divină. Oricum pericolul vine din ambele părți: tratarea epistemologică poate sacrifica posibilitatea unei vederi/îndumnezeiri reale, în timp ce tratarea ontologică poate crea probleme în înțelegerea simplității lui Dumnezeu[115]. Nucleul îndumnezeirii este desăvârșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu. De aceea, dialectica ontologică a îndumnezeirii din om e descrisă de părintele Stăniloae astfel:

> trăiește el însuși noua sa stare de «dumnezeu după har» conștient în același timp de creaturalul său după fire. El gustă o fericire dumnezeiască, dar cu recunoștință de făptură, experiează în sine puteri dumnezeiești, dar cu uimirea celui ce-și dă seama că nu provin din sine. Cu alte cuvinte, e dumnezeu, dar nu încetează de a fi în același timp om[116].

Prin ancorarea trinitară a spiritualității părintele Stăniloae deține o poziție medie între mistica identității și separația ireductibilă între Dumnezeu și om. O întoarcere a simțurilor

[114] *Cateheza* 35, 9 în *Scrieri II*, p. 361-362.

[115] A se vedea și o prezentare mai largă a noastră: Nichifor Tănase, „«Crucifixion» of the Logic. Palamite Theology of the Uncreaded Divine Energies as Fundament of an Ontological Epistemology", în: *International Journal of Orthodox Theology* 6 (4/2015), p. 69-106 și Nichifor Tănase, „La connaissance expérientielle de Dieu comme véritable théologie. Definition ontologique, compréhension logique et défense de l'expérience de l'Église", în: N. Morar, D. Lemeni, *Ontologie et Théologie: Un dialogue d'idées*, București-Timișoara, 2015, p. 85-100.

[116] J. Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii*, p. 170-172. D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica,* p. 309, 312, 317-318.

dinspre lume și revenirea lor la cunoașterea adevărului (λόγοι) reprezintă o „esențializare a simțurilor” numită de Henkel „logică etică a cunoașterii”[117]. Ființa ascetului, prin vederea luminii dumnezeiești, este spiritualizată „ea însăși a devenit căldură și lumină a dragostei”. Deși uită de senzațiile trupului, această legătură reciprocă dintre căldura dragostei și lumina necreată (de inspirație simenoniană), oferă părintelui Stăniloae cadrul mistic pentru a descrie această experiență apofatică ca „estetică orbitoare” a trupului văzătorului-de-Dumnezeu. Astfel, spune el, „intensitatea acestei iubiri, gradul orbitor al luminii în care se revarsă ea, face cu totul transparent pentru alții trupul celui ce o experiează, iar pentru el însuși, ca și inexistent”[118].

Îndumnezeirea împlinită pe fața lui Hristos reprezintă, pentru părintele Stăniloae, „perspectiva eternă a îndumnezeirii”[119]. Lumina dumnezeiască ce strălucește pe fața ascetului (avva Pamvo, Silvan și Sisoe, sau sfinții Serafim de Sarov, Paisie Aghioritul, Sofronie Saharov), e definită de părintele Stăniloae „un reflex al Feței iubitoare a lui Dumnezeu”, o arătare a Aceluia care rămâne ascuns chiar în acea descoperire de Sine[120]. Totuși unde se vede lumina, Dumnezeu nu mai e acoperit de umbră, ci „Și-a descoperit fața Sa, care iradiează lumina. «Lumina slavei Sale, zice Sfântul Simeon Noul Teolog, merge înaintea feței Sale și este imposibil ca El să apară altfel decât în lumină» (*Omilia* 79, 2)”[121]. Astfel, printr-o supremă spiritualizare (implicând ascetismul), trupul și lumea devin mediul prin care se manifestă lumina:

> Sfinții Părinți spun că prin îndumnezeire încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări

[117] J. Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii*, p. 92-94 și 147-148.

[118] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 423.

[119] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 440.

[120] G. K. Beale, Benjamin L. Gladd, *Hidden But Now Revealed: A Biblical Theology of Mystery*, Westmont, 2014, p. 56-146.

[121] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 388.

> dumnezeiești, atributele naturale fiind copleșite de slava dumnezeiască”[122]. Cu toate aceste, însă, spune părintele Stăniloae, îndumnezeirea „nu înseamnă o creștere a puterii de activitate naturală, sau o lărgire a naturii umane ca izvor intrinsec de putere și activitate, înseamnă totuși o creștere a puterii sale receptive, a puterii de a primi și de a folosi în tot mai largă măsură energiile divine[123].

Estetica apofatismului e oferită, aici, de participarea la energiile necreate ale ființei lui Dumnezeu, a căror frumusețe eshatonică iradiază prin carnea trupului, devenită prin har materie pnevmatizată. Trupul ascetului, așadar, devine mediu al hristofaniei, iradiind o astfel de lumină strălucitoare pe fața sa, oglindind simultan (într-o reciprocă întâlnire-descoperire) atât vederea Feței Fiului, cât și prezența Sa interiorizată ascetic ca lumină: „Căci nimic din ființa noastră, deci nici trupul, nu se pierde, ci se covârșește de lumină și se arată ca lumină”[124]. Părintele Stăniloae numește această transfigurare „spiritualizare” a naturii în care trupul și întreaga realitate materială rămâne, dar ajunge copleșită de lumina care strălucește prin ea. Lumina este astfel o stare a ființei noastre spiritualizate, îmbunătățite, transparente: „Trupul și lumea nu se desființează, dar ele devin mediul prin care se manifestă lumina”[125]. (...) Deosebirile persistă ontologic, dar nu se mai simt. Sau: cel ce vede lumina și simte bucuria știe de sine numai atât că o vede și o simte și că nu e de la el. Sfântul Grigorie Palama spune: «Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în nici un chip altfel, fiind ieșit din toate celelalte, devine și el întreg lumină și se face asemenea cu ceea ce vede; mai bine zis, se și unește în chip neamestecat, lumină fiind și lumină văzând prin lumină»”[126].

---

[122] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 432.

[123] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 429.

[124] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 413.

[125] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 423.

[126] *Tr*. III.3.36, în D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 424.

Părintele Calinic Berger rezolvă ecuația dogma-duhovnicie printr-o sinteză între *gnosis* și *theosis*[127]. Perspectiva noastră, a unei „estetici a apofatismului”, ca *estetică prosoponică a energiilor necreate* la Părintele Dumitru Stăniloae, își află fundamentul în două texte cheie despre vederea „Feței omenești” a Fiului lui Dumnezeu, ca teofanie incarnațional-eshatologică. Primul se referă la întruparea lui Hristos – Lumina adevărată: „Energiile divine nu sunt decât razele ființei divine, strălucind din cele trei Persoane divine. Iar când Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, razele acesteia iradiază prin fața Lui umană”[128]. Cel de al doilea, amintește de veacul viitor, unde starea de îndumnezeire va fi o condiție a acelei existențe: „Întreaga ființă creată va deveni purtătoare a energiilor necreate”, adică va deveni una cu Hristos, izvorul tuturor rațiunilor și energiilor necreate și, „astfel, îndumnezeirea finală va consta într-o privire și trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gândite și iradiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos”[129]. Estetica feței omenești, iradiind energiile necreate are, așadar, și o perspectivă eshatologică, în vederea „Feței” lui Hristos care strălucește razele ființei sale divine, comune trinitar.

Teologii ortodocși vorbesc la părintele Stăniloae despre o „sinteză palamită”[130], datorită accentului deosebit pus pe caracterul apofatic, lumina divină și conceptul de îndumnezeire.

Estetica apofatismului este, așadar, o estetică a Învierii. Ea presupune o trimitere spre actualitatea experienței monahale,

---

[127] Vezi și studiul nostru, anterior apariției lucrării părintelui Berger: Nichifor Tănase, „Gnosis și theosis. Modelul neo-patristic palamit în teologia părintelui Stăniloae”, în: Nicolae Morar și Daniel Lemeni, *Părintele Dumitru Stăniloae și sinteza neo-patristică în teologia românească*, Timișoara, 2013, p. 174-195.

[128] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 440.

[129] D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 440.

[130] Adrian Agachi, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, Cambridge, 2013, p.102-125.

unde găsim încă descrieri ale acestei vederi a frumuseții luminii divine. Astfel, ne spune starețul Sofornie, prin vederea Luminii celei nezidite, omul primește noi puteri și noi simțiri (αἰσθήσεις), o altă vedere, un alt auz, cunoaște „frumusețea de nedescris" (descrie precisă a „esteticii apofatismului"):

> La început, Dumnezeiasca Lumină, ca o flacără subțire, tămăduitoare și curățitoare, arde blând, printr-o atingere de-abia simțită, tot ceea ce nu îi este bineplăcut ei; mai apoi, când se arată în putere, aduce dragoste și îndepărtează îndoiala și frica, iar omul depășește toate stările din lumea zidită, încă și moartea[131].

Natura vizibilă (simțită- αἴσθησις) a acestei lumini este, de asemenea, frumos descrisă:

> Tainică este firea ei; și în ce chipuri să o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută – ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești… Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici cea proprie, nici a realității ce te înconjoară, și însuți te vezi ca lumină[132].

Dar această *vedere* nu este o capacitate proprie firii omenești, ci este lucrarea Luminii nezidite și împreună-lucrarea omului; omul *primește*[133] îndumnezeirea, iar nu o *făptuiește*. În fiecare vreme există martori ai vederii-lui-Dumnezeu ca Lumină, altfel nu am cânta la fiecare Liturghie: „Am văzut lumina cea adevărată".

Starețul Sofronie a avut încredințarea că a trăit, în chip analog, aceeași experiență cu a Proorocilor, Apostolilor și Părinților și că de atunci Hristos a devenit viața sa. Este o experiență care „aparține meta-istoriei". Aceasta este o teologie din descoperire,

---

131 † Ierótheos, *Știu un om întru Hristos*, p. 120.

132 Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu*, p. 237; † Ierótheos, *Știu un om întru Hristos*, p. 116.

133 Arhim. Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, p. 191.

iar nu un raționament filozofic. „Clipa prealuminată” (καιρός) a arătării *Celui ce este* este descrisă ca o experiență „în văzul ochilor”: „cât un fir de păr a pătruns o rază de lumină”[134]. Mitropolitul Ierótheos ne ajută, prin interpretarea teologiei părintelui Sofronie, la o înțelegere și mai clară a „esteticii apofatismului”, așa cum am încercat să o descriem în acest studiu și noi prin teologia părintelui Stăniloae: „Acest cuvânt al său este o *teologie a faptelor*, o descriere teologică a luminii Feței lui Hristos, constând din diferite vederi-de-Dumnezeu”[135].

Aceste experiențe ale luminii necreate, descrise mai sus, pot fi identificate într-o teologiei a luminii și a „simțurilor spirituale” și la Părintele Stăniloae, în cadrul a ceea ce noi am numit-o „estetică a apofatismului”. Dacă ne referim la „simțurile spirituale” prin care omul „gustă dulceața” luminii necreate, sursa teologului român este Sfântul Nicolae Cabasila, după care Dumnezeu Cuvântul Își însușește în Sfintele taine simţurile noastre și le umple de lucrarea Lui, cum Și-a însușit și le-a umplut pe ale

---

[134] Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu*, p. 18. „*Foc ceresc mi-a pătruns* înlăuntru și *inima mi s-a topit de fierbințeala lui*” (p. 47).

[135] † Ierótheos, *Știu un om întru Hristos*, p. 79. Mitropolitul Ierótheos Vlachos receptează împărțirea tripartită a Sfântului Macarie Egipteanul: simțirea, luminarea și vederea (θεωρία/Θεοπτία) pentru a interpretare experiența părintelui Sofronie: „Strălucirea de care s-a învrednicit în acea clipă Starețul Sofronie a fost mai înaltă decât teologia abstractă-intelectuală, mai înaltă chiar și decât răpirea, și în același timp această experiență a fost abia începutul vederii-lui-Dumnezeu. Desigur, precum scrie Sfântul Grigorie Palama, «*una este strălucirea, alta este vederea neîntreruptă a luminii, și alta este vederea lucrurilor în lumină – Lumină întru care și cele de departe se fac ca și cum ar fi sub ochii noștrii, iar cele viitoare, ca și când ar fi de față se arată*». Această primă experiență a Starețului Sofronie a fost o strălucire enipostatică, însă, mai târziu, așa cum vom vedea în continuare, Starețul a fost învrednicit și de „*vederea neîntreruptă*” a Luminii, deoarece Dumnezeiasca Lumină a rămas pentru multe zile înlăuntrul și împrejurul său, iar el trăia înlăuntrul Luminii… Sfinții Părinți socotesc drept enipostatică această strălucire a Luminii, strălucire «*care rămâne și nu se pierde din ochii celor ce o văd, precum se pierde fulgerul, sau cuvântul, sau gândul*»” (*Ibidem*, p. 76-77).

trupului Său. El le înnoiește, le preschimbă, le reface ca funcţii ale trupului Său propriu: „E vădit deci că Hristos Se revarsă în noi, Se amestecă cu noi, iar în schimb ne preface în Sine ca pe-o mică picătură de apă într-un ocean infinit de mir”[136]. Imprimate de chipul lui Hristos și concentrându-se prin Taine, simţirile se unesc în Hristos cu cele ale lui Hristos și funcţionează ca ale Lui.

În acest mod, Hristos prezintă în Sine Tatălui pe toţi cei ce cred în El, deci sunt alipiţi de El. Ei sunt văzuţi în El de Tatăl, care vede imprimat pe Hristos în ei, în starea Lui de jertfă și de înviere. „În faţa lui Hristos îi vede pe toţi cei care cred în El, căci pe faţa Lui se reflectă gândul lui Hristos la fiecare, şi în faţa fiecărui credincios vede imprimat pe Hristos. Îl vede pe Hristos progresând în transformarea fiecărui credincios după chipul Lui până îl va aduce la starea Sa de înviere”[137]. Astfel, vom vedea „faţă către faţă” pe Dumnezeu, dar ne vom vedea „faţă către faţă” și între noi[138].

O sinteză a unei „teologii estetice” a chipului uman al lui Hristos, nu poate fi separată, așadar de o „teologie a strălucirii” luminii necreate, ambele avându-și fundamentul în doctrina îndumnezeirii omului prin energiile necreate:

> Chipul uman al lui Hristos e alcătuit din armonia a nenumărate virtuţi, a nenumărate aspecte ale binelui, care reflectă în chip uman însușirile lui Dumnezeu. Cel ce prin faptele statornice de diferite feluri imprimă în sine diferitele virtuţi, imprimă prin aceasta înseși *trăsăturile chipului lui Hristos*, sau dă formă umană, în persoana sa, însușirilor lui Dumnezeu, asemenea lui Hristos. Și aceasta e o adevărată participare la Dumnezeu și o reflectare a lui Dumnezeu prin fiinţa noastră personală. El duce chipul dumnezeiesc din sine la asemănare și la iubirea îndumnezeietoare. *Pe faţa lui*

[136] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 37.

[137] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 118-119.

[138] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 120.

> *s-a făcut strălucire în mod vădit lumina feței lui Hristos.* Devine dumnezeu din Dumnezeu, primind a fi dumnezeu, adăugând cu voința prin virtute la binele firii celei după chip, asemănarea[139].

Numai o astfel de *teologie a „strălucirii”* (sinteză dogmatic-duhovnicească), ca „*estetică a apofatismului*” (așa cum am denumit noi frumusețea trupului participant la lumina harului), în cadrul unei *spiritualități a luminii necreate*, „vizibilă” în trupurile asceților, poate explica mărturiile contemporane din teologia monahală răsăriteană, precum cele ale Sfinților Serafim de Sarov, Siluan Atonitul, Sofronie Saharov sau Paisie Aghioritul[140].

Concluzii

O analiză a relației dintre frumos și ființă, ca „estetică telogică”, a fost realizată de către David Bentley Hart într-o lucrare recentă[141], ce se înscrie într-o *retorică divină a luminii în fața „violenței hermeneuticilor”*. El mizează pe o superioritate a esteticii creștine („teo-estetica” iubirii perihoretice), dintr-o perspectivă atât metafizică (ontologia trinitară „dinăuntrul” unei estetici teologice), cât și patristică (restaurarea în Hristos a frumuseții originare a chipul lui Dumnezeu), în fața provocării postmoderne („vul-

---

[139] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 247.

[140] Macarie Drăgoi, „A Triptych of Contemporary Romanian Spiritual Elders”, în: J. A. McGuckin (ed.), *Orthodox Monasticism Past and Present*, Piscataway, New Jersey, 2015, p. 395-407. Preasfinția Sa, Macarie, face referire și la monahii români precum: Paisie Olaru (1897-1990), „un veritabil Serafim de Sarov român”, Ilie Cleopa (1912-1998), „un adevărat Avvă Pimen și Patriarhul neîncoronat al monahismului românesc”, așa cum aceștia au fost descriși de bine cunoscutul teolog Ioan I. Ică jr. Din acest nor al marilor Părinți contemporani, el mai menționează și pe părintele Arsenie Papacioc de la Techerghiol (Dobrogea), pe starețul Teofil Paraianu de la Sâmbăta de Sus (Transilvania), părintele Arsenie Boca (1910-1989) ori Rafail Noica și Ioan Cojanu.

[141] David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, Iași, 2013, p. 28-30, 213, 277, 371-376, 505-519.

gata neoateismului") a ateismului „educat"[142]. Cercetarea noastră, însă, impune o altă linie patristică, anume cea a experienței contemplative monahale, o hristologie a luminii necreate și o antropologie teofanică. Termenul pe care l-am îmbrățișat, de „estetică a apofatismului", face trimitere la „simțurile spirituale" și la dimensiunea „vizibilă" a îndumnezeirii. Fundamentul nostru îl reprezintă doctrina palamită a energiilor necreate și participarea trupului la lumina necreată. Astfel, omul integral este îndumnezeit și, în acest sens, „estetica apofatismului" se referă pe de o parte la realismul (αἴσθησις) mistic, pe de altă parte la dimensiunea necreată, transcendentă (apofatică) a experienței lui Dumnezeu în teologia părintelui Stăniloae.

Asemenea părintelui Stăniloae, un alt mare teolog al secolului XX, menționa faptul că „în experiența îndumnezeirii omul participă în întregime, adică și trupul, cu toate simțurile sale funcționând deplin"[143]. Pentru părintele Stăniloae, însă, chiar

[142] D.B. Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, New Haven-London, 2010, p. 236. Aici Hart se îndreaptă împotriva „nihilismului" contemporan. Astfel, principala sa țintă de atac este „noul ateism", în special cel din mediul academic al „cucernicilor necuvioși" (*devoutly undevout*) evanghelizatori a ceea ce David Bentley Hart numește „Evanghelia necredinței".

[143] Ioannis Romanides, *Teologia Patristică*, București, 2011, p. 92-95. Astfel, descrie părintele Romanides, înfățișând parcă propria experiență, și trupul omului vede slava lui Dumnezeu: „Omul, atunci când Îl vede pe Hristos întru slavă, se află într-o stare de trezvie deplină. Astfel că *nu doar mintea omului vede, ci* și *trupul omului vede.* Dacă citiți cartea Iov, veți vedea acolo menționându-se faptul că «trupul (σάρκα) lui Iov L-a văzut pe Dumnezeu» (*Iov* 42, 5). Adică și trupul lui Iov a participat la vederea slavei lui Dumnezeu. Aceasta este o tradiție ebraică foarte utilă. În timpul slăvirii omului, adică în experiența îndumnezeirii omului, trupul omului nu-și pierde contactul cu mediul său. Aceasta cu condiția ca omul, din experiențele sale anterioare similar, să se fi familiarizat cu fenomenul vederii slavei lui Dumnezeu. Doar la început, în *primele sale experiențe, omul este dezorientat* și *poate chiar să orbească, temporar, din cauza strălucirii uriașe a Luminii necreate,* fără ca să-și piardă simțirea duhovnicească. Cu mintea cugetă firesc, așa cum cugetă oricine. Însă *simțurile lui somatice pot suferi o modificare,* întrucât omul nu este încă obișnuit cu Lumina necreată,

lumea toată e văzută ca o realitate dinamică, învăluită în razele dumnezeiști sau în lucrările/energiile divine. Astfel, potrivit lui Maciej Bielawski, „această expresie ne oferă un indiciu cu privire la ceea ce se poate numi „teologia frumuseții” la părintelui Stăniloae. În acestă perpectivă, „frumusețea are o natură pur teologică (teocentrică) și nu e considerată doar o categorie estetică”[144].

Încercarea noastră de a prezenta o teologie a experienței luminii necreate, într-un continuum al vederii teofanice (numită de noi „estetică a apofatismului”) între sfinții din vechime (Avva Antonie, Pimen, Silvan și Sisoe) și monahismul contemporan (Serafim de Sarov, Siluan Atonitul, Sofronie Saharov sau Paisie Aghioritul), introduce în dezbatere noțiunea Tradiției în Ortodoxie, care nu e statică ci e vie[145], dar aceasta nu înseamnă că Biserica Ortodoxă nu trăieste azi la nivelul perioadei apostolice și al celei patristice. Ea trăiește azi același conținut la aceeași intensitate și la fel de nemijlocit. „Dezvoltarea” teologică așa cum o înțelege părintele Stăniloae reprezintă „o continuare organică a spiritului patristic”, precum cea descoperită la Sfinții Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Afirmația sa profetică pentru teologia monahală este următoarea: „Părinți” pot încă apărea[146]. Scriind aceste

---

poate chiar *orbi temporar* așa cum s-a întâmplat cu Apostolul Pavel, atunci când L-a văzut pentru prima data pe Hristos cel preaslăvit pe drumul Damascului. Atunci nu a orbit în sensul că ochii i-au fost distruși, ci a *orbit temporar din cauza strălucirii uriașe a Luminii, adică a slavei lui Hristos.* Și, atunci când și-a *redobândit simțurile,* atunci a văzut din nou în chip firesc… cât privește celelalte lucruri, se comport asemenea celorlalți. Merge, vorbește, este înconjurat de ceilalți, poate să învețe etc., dar, totodată, continuă să se afle în starea aceasta” (Ioannis Romanides, *Teologia Patristică*, p. 94-95).

[144] Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Sibiu, 1998, p. 170, 182.

[145] D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei”, în: *Ortodoxia* 16 (1/1964), p. 102 și D. Stăniloae, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia* 27 (1/1975), p. 11.

[146] D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție”, p. 103, 105. Datorită „*autorității lor normative*”, spune părintele Stăniloae „*ei sunt «PĂRINȚI»*” (D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție”, p. 102-103).

rânduri, părintele Stăniloae, era, probabil conștient el însuși, de existența unor astfel de „Părinți", contemporani cu sine, precum: Sofronie Saharov sau Paisie Aghioritul, ori Arsenie Boca și Ilie Cleopa.

Studiul nostru este o prezentare smerită a teologiei mistice a părintelui Stăniloae, sursă vie de inspirație, dar, în același timp și o apărare „neo-palamită" a experienței isihaste, încă accesibilă și descoperită prin viața unor teologi harismatici contemporani. Postmodernismul poate fi inundat și el de lumina dumnezeiască, iar monahismul contemporan trebuie să fie conștient de rolul și misiunea sa de a „lumina", străbătând prin dimensiunea materială actuală, profund opacă Duhului, „raza dumnezeirii" sau „fața strălucitoare" a ascetismului. Această „estetică" a luminii necreate reprezintă, de fapt, replica hristofanică atât la o estetică intelectuală (lumina surogat a minții gnostice), cât și la „(in)estetica" fără adâncime a feței întunecate a omului recent, atrofiat în simțurile sale față de prezența lui Dumnezeu.

Teologia experienței lui Dumnezeu e descrisă de părintele Stăniloae într-o sinteză a logicului cu apofaticul, iar pentru starețul Sofronie ea este o teologie a „vederii neîntrerupte" a „strălucirii enipostatice" a Luminii lui Hristos. Această „teologie a îndumnezeiților", prezentă în discursul și trăirea ambilor părinți, poate reprezenta catalizatorul mistic al unei noi iradieri isihaste din interiorul monahismului contemporan spre lumea postmodernă. Întunecarea minții-*nous* și repetarea căderii adamice, trăite de omului contemporan, sunt consecințele lepădării slavei lui Dumnezeu și schimbării Dumnezeului Celui adevărat cu „ideea de Dumnezeu", cea lipsită de existență reală sau cu zeii zămisliți de imaginația omului. Prin trăirea unei astfel de „căderi adamice", părintele Sofronie Saharov înțelegea preocuparea sa vreme de șapte-opt ani cu meditația transcedentală. În acea perioadă el considera această concepție mistică orientală, această „filozofie", ca fiind „plină de o măreție ce depășea psihismul

emoțional al Creștinismului”[147], de fapt un act de „îndumnezeire de sine”. Deși își vedea „propria minte ca lumină” a recunoscut că trăia, în realitate, „o sinucidere în plan metafizic”. Din această mare cădere sau „sinucidere duhovnicească” este ridicat de Dumnezeu la vederea Luminii Sale necreate: „ca printr-un canal subțire cât un fir de păr a pătruns o rază de lumină”[148]. Atunci i s-a revelat și diferența dintre lumina intelectuală, rezultat al concentrării și eforturilor omenești și energia sau harul lui Dumnezeu, care luminează mintea curată și-l ridică pe cel îndumnezeit la vederea lui Dumnezeu. Nu este vorba, așadar, de o desăvârșire în plan moral, ci de un urcuș ontologic spre strălucitoarea privire (lucrare, ενέργεια) a lui Hristos (*2 Co* 4, 6), a cărui lumină lucrează asupra minții, inimii și chiar a trupului.

Unirea sau dialectica între teorie și practică, între pustie și societate, pe care văzătorii-de-Dumnezeu au experimentat-o, poate reprezenta, astfel, și o punte de legătură între lumea postmodernă și tradiția monahală. Un accent deosebit în acest studiu cade, așadar, pe hristomorfismul strălucirii slavei sau luminii necreate de pe fețele sfinților, ca răspuns la tendință actuală a raportării unilaterale fie la un ascetism secular, fie la un ascetism academic, rupt de experiența spirituală a apofatismului vederii luminii necreate. Studiile exegeților moderni pe tema spiritualității Părinților Deșertului (spre a oferi doar o referință), fac abstracție de mistica vederii lui Dumnezeu, în favoarea unei dezbateri pe „metoda” ascetică a deșertului sau pe o „paternitate” duhovnicească înțeleasă ca ucenicie în formarea identității sinelui ori îndrumare etic-discipolară, absent aici e tocmai corectivul mistic al luminii necreate la o ascetică fără „strălucire” sau ascetică fără mistică (nici viceversa, însă, nefiind valabilă).

Astfel, monahismul contemporan poate să spună celor care neagă posibilitatea vederii lui Dumnezeu în lumină și care

[147] Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu*, p. 279. † Ierótheos, *Știu un om întru Hristos*, p. 69.

[148] Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu*, p. 18.

afirmă că „ea a strălucit odinioară, dar că acum e cu neputinţă ca oamenii care sunt încă în trup să o vadă", că acea Lumină încă poate fi văzută în aceeași „estetică" ori simțire a dimensiunii sale apofatice sau necreate: „Căci, spune Sf. Simeon, dacă n-ar fi cu putinţă, de ce a mai strălucit și strălucește încă fără să fie văzută de către ei; dar, mai degrabă, lumina era pururea [*In* 1, 1-4] și strălucea pururea și strălucește în cei curați, și s-a arătat în întuneric și întunericul nu a cuprins-o [*In* 1, 5] și *strălucește și acum* și întunericul nu o cuprinde, adică nu o stinge"[149].

[149] *Cateheza* 34, 12 în *Scrieri II*, p. 353.